

**NATUREZA E POLÍTICA NO ESTOICISMO ROMANO: ACERCA DO *VIVERE NATURAE* E DA
CONSTITUIÇÃO DA *COSMÓPOLIS* NO PENSAMENTO DE SÊNECA****Carlos Renato Moiteiro***

RESUMO: O que o estoicismo pretende quando propõe aos homens de sua época que vivam “de acordo com a natureza”, e à qual concepção de natureza – universalista ou racionalista – esse conceito se vincula? Em Sêneca, a noção aparece reapresentada na forma da implicação entre a premissa do *vivere naturae* e a noção de que o homem é por natureza convocado a viver em comunidade política. O presente texto visa explorar esta intersecção entre “viver político” e “viver segundo a natureza” no pensamento de Sêneca, buscando dessa forma uma melhor compreensão do estoicismo romano e suas proposições éticas e políticas.

PALAVRAS-CHAVE: Estoicismo, Natureza, Comunidade política, Virtude.

**NATURE AND POLITICS IN THE ROMAN STOICISM: ABOUT THE *VIVERE NATURAE* AND
THE CONSTITUTION OF *COSMOPOLIS* IN SENECA'S THOUGHT**

ABSTRACT: What does the stoicism expect when it proposes to men of its age that they live “according to nature”, and which nature’s conception – universalist or rationalist – is this concept linked? To Seneca, this notion appears re-exhibited in the shape of involvement between the premise of *vivere naturae* and the notion that the man is by nature convened to live in political community. This text faces to explore this intersection between “political living” and “to live according to nature” on Seneca’s thought, searching in this way to get a better comprehension about the Roman Stoicism and its ethical and political propositions.

KEYWORDS: Stoicism, Nature, Political community, Virtue.

INTRODUÇÃO

Engana-se quem pensa ter sido o estoicismo uma escola fadada a buscar a vida interior devido às conturbações sociais causadas pela derrocada da democracia ateniense pós-invasão macedônica. Diversos estudos recentes apontaram a incongruência dessas afirmações. Pierre Hadot, helenista francês, apresenta, para desmistificar tais concepções sobre o período helenístico, os estudos do epigrafista Louis Robert acerca da intensa atividade artística, política, cultural e religiosa nas cidades gregas desse período e até mesmo à época do Império Romano. Esse helenista questiona ainda a real dimensão da influência que a suposta perda da liberdade política teria acarretado sobre o pensamento filosófico. Para Hadot, tal concepção de que o

* Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: renato.moiteiro@pucpr.br.

período helenístico, e especificamente a sua filosofia, corresponda a uma espécie de decadência¹ da cultura clássica grega assenta-se num preconceito estabelecido provavelmente no início do século XX, sob a égide dos historiadores posteriores a G. Murray. Tal preconceito teria firmado como padrões de cultura filosófica as figuras dos pré-socráticos, dos trágicos, de Platão e Aristóteles; em consequência, a filosofia imediatamente posterior a esse período teria voltado seus olhos à moral por não poder dar mais respostas ao cidadão, privado de sua liberdade política. Ora, essa pretensa perda da liberdade teria efetivamente alterado de tal forma o curso da atividade filosófica? Ou, nas palavras de Hadot: “E porventura pode-se dizer que o regime democrático lhe foi mais favorável? Não foi a Atenas democrática que instaurou um processo de impiedade contra Anaxágoras e Sócrates?” (HADOT, 1999, p. 142).

Outra pré-concepção que geralmente se estabelece – e, diga-se, que a tradição interpretativa assentou – é aquela de que, de certo modo acabadas as fronteiras entre a Grécia clássica e o Oriente desconhecido, este último teria exercido grande influência sobre a anterior. Determinada idéia orienta grande parte dos projetos interpretativos acerca da filosofia helenística, sobretudo cinismo e estoicismo, quando apresentam possíveis relações entre a mesma e o pensamento místico oriental. Hadot rejeita tais afirmações: para o autor, à exceção do conceito de cosmopolitismo (nitidamente marcado por essa transposição de barreiras geográficas e culturais), a filosofia helenística corresponderia “a um desenvolvimento natural do movimento intelectual que a precedeu e torna a defrontar-se muitas vezes com temas pré-socráticos; porém, sobretudo, ela é profundamente marcada pelo espírito socrático” (HADOT, 1999, p. 147). Efetuadas essas considerações básicas acerca do real alcance das agitações históricas é possível agora, com uma maior diligência, observar o solo histórico-cultural onde se firma a produção da *Stoa*.

O estoicismo, longe de ser a expressão de um pensamento puramente ético, é um sistema complexo de formulações e práticas, discursivas e não discursivas, que articula campos distintos do conhecimento (do ponto de vista da modernidade), como física, lógica e ética, na fundamentação de um único ideal: a *haíresis* perfeita, na escolha da vida feliz, em conformidade com a natureza e por ela guiada. Neste trabalho, procuraremos inferir o solo em que está assentado o pensamento político do estoicismo imperial, tendo como ângulo de visão o pensamento de Sêneca, e como este pensamento encontra-se necessariamente vinculado a uma compreensão da *natura*, construída ao longo de quatro séculos de reflexão no interior do sistema de pensamento estóico. Para tanto, inferiremos primeiramente sobre as transformações ocorridas no solo histórico-cultural quando do surgimento do estoicismo, procurando apontar a evolução nos vínculos entre discurso “natural”, físico por assim dizer, e discurso político; posteriormente, apresentaremos determinados pontos da obra senequiana entremeados à exposição das condições históricas que marcaram sua manifestação, para assim caracterizar o legado do autor acerca da constituição ética da comunidade política.

¹ Cf. sua análise completa sobre a suposta decadência helenística em seu livro *O que é a filosofia antiga?*, 1999, p. 139-147.

O SOLO HISTÓRICO-CULTURAL DO ESTOICISMO ANTIGO E MÉDIO

Pierre Lévêque, em sua obra *O mundo helenístico*, aponta determinadas considerações que confluem para a exposição de Hadot a favor da desmistificação acerca da *decadence* helenística. Mesmo as transformações políticas tendo levado a Atenas democrática a uma perda de status enquanto hegemonia regional, e até mesmo em sua política interna, a cidade ainda preserva seu prestígio intelectual:

As suas escolas filosóficas são as mais brilhantes do mundo grego [...] e as suas especulações seduzem um público *blasé*, mas que não perdeu o gosto pelas coisas do espírito [...] Já se esboça o seu papel na época romana: cidade universitária, conservatório abolido no quadro monumental da cidade pericleana (LÉVÊQUE, 1987, pp. 23-24, grifo do autor).

Ainda que a situação da Grécia Continental pudesse ser considerada cada vez mais delicada, com a concentração do poder econômico e político nas mãos de uma elite detentora de riquezas e uma produção comercial (vinho e azeite) cada vez mais deficitária, o quadro beirava ao oposto na Grécia Insular, como é o caso de Rodes e Delos (ao menos por algum tempo). Outro fator singular a ser ressaltado é o de que, ao contrário do que comumente se pensa, o modelo democrático da Grécia clássica sobrevive – de certa forma e sob outras formas – em novos lugares: são os *koiná*, desenvolvidos principalmente “nas regiões atrasadas onde as cidades eram pequenas ou inexistentes e onde sobrevivia uma organização em *ethnê* (povos) anterior ao sistema da *polis*” (LÉVÊQUE, 1987, p. 29, grifos do autor).

Um *koinón*, ou Estado federado, preservava em si estruturas semelhantes à ateniense, tais como a assembléia (*ekklesia*) e seus organismos internos, os conselhos (*boulê*, *synedrion*). Dois desses *koiná* alcançaram uma enorme extensão e conseqüente influência, tais como o *koinón* etólico e a Liga Acaica. Ambos tentaram de algum modo oferecer resistência à dominação macedônica. Para tal fim, aliaram-se ao poderio de Roma; mas é também do império surgente que partiria o último golpe esfacelador das tentativas de soerguimento político. Porém, isso acontece muito mais tarde do que geralmente se pensa – tal derrocada é posterior a Antígono Gonatas, rei macedônico à época de Zenão de Cicio, fundador da Stoa.

Uma coisa, todavia, aparenta ser clara: a hegemonia grega vai perdendo espaço para novos eixos comerciais, políticos e intelectuais. “A Grécia deixou de desempenhar o papel central e dominador que tivera durante séculos”, afirma Lévêque, e “todas as atividades tendem a concentrar-se na Ásia Menor, na Síria e no Egito” (Ibid., p. 70). Tal deslocamento é perceptível nas monumentais organizações e construções das cidades do Oriente conquistado, tais como as *poleis* dos Selêucidas, a Pérgamo dos Atálidas e a Alexandria do Egito. A terceira, a mais exuberante das alexandrias da antiguidade, além da intrincada institucionalização dos serviços

públicos e estruturação política² e da intensa atividade econômica que aí se desenvolve, possui um acervo cultural de 700 mil obras em sua monumental biblioteca, quando da conquista cesariana (Cf. Ibid., 1987, p. 99). Em partes isso explica o porquê de ter sido conhecida como “um dos centros culturais mais vivos do mundo grego” (Ibid., p. 69). A essa época, reafirmam-se com intenso vigor a poesia lírica e a comédia nova, firmadas sobre a *koiné*, a língua comum.

A história, por sua vez, muda de caráter a partir de um paulatino abandono de suas formas literárias para tingir-se de certo tom de cientificidade. Políbio é o grande expoente dessa “nova história” e, certamente, o mais original. Sua análise histórica está profundamente ligada às especulações filosóficas de sua época: à história, Políbio confere “uma múltipla finalidade, didática, política e moral; ela serve para tirar lições para o homem de Estado e para aprender a suportar os golpes do acaso” (LÉVÊQUE, 1987, p. 111); a figura de *Tyche* (Fortuna) é presença constante em sua obra.

É importante considerar, entretanto, que a maior consequência desse alargamento da *oikouménê*, a casa comum, ou pelo menos de sua compreensão, foi justamente a idéia do cosmopolitismo, tão presente nas formulações estoicas em seus diversos períodos e de forma geral no pensamento helenístico como um todo, alimentando espécies de utopias igualitárias. Basta lembrar que os primeiros escolarcas do estoicismo recém-fundado em Atenas são originários do circunvizinho Oriente Médio. O ideal de uma unidade pan-helênica, ainda que não estivesse presente nas ambições que moveram Alexandre para suas conquistas, inspirará ao menos um dos grandes governadores helenísticos, o imperador epirota Pirro, cujo sonho de reunir gregos e bárbaros em um mesmo reino não será deixado, mas cuja morte também não lhe permitirá realizar. A própria Alexandria é um exemplo de cosmopolitismo real: mais de um milhão de habitantes, das mais diversas proveniências, dividem sua vida “animada, barulhenta, frenética” (Ibid., p. 68).

Dessa forma, é com razão que Foucault, com relação às transformações políticas acontecidas a partir do século III a.C., dessa forma retoma as pesquisas de alguns eminentes historiadores do helenismo, tais como Sandbach e Rostovtzeff, para confrontar com as interpretações consolidadas no século XIX de que, contraposta a uma cidade-Estado sólida e democrática, politicamente ativa – imagem idealizada, cabe ressaltar – estaria a decadência da atividade político-filosófica a partir da insurgência dos impérios (primeiro o Macedônico, posteriormente o Romano)³. Tais interpretações, que apresentam um viés negativo de leitura do período helenístico, tomam a produção desse período como fruto de condições estruturais específicas, desencadeadas após a conquista macedônica, quando a cidade-estado grega teria caído em ruína política e ideológica, retirando do cidadão seu solo jurídico-social e, portanto, moral. Essa é a concepção que abre espaço para a consideração das diversas escolas

² Que retomam os modelos da *boulê* e da *ekklesía*, tendo inclusive esta última uma organização semelhante à da Atenas clássica; cf. ibid., p. 68.

³ Para ver as considerações completas, cf. FOUCAULT, 2002, pp. 88-101.

helenísticas como um simples conjunto de regras morais e conselhos para o refugiar-se do homem em si mesmo. Foucault aponta os desvios de tal análise, considerando que, se as cidades perderam parte de sua autonomia, por outro lado vivenciaram um processo de expansão e reorganização nunca antes visto. Trata-se, antes, de verificar que o novo cenário imperial não inibiu as atividades políticas e sociais das cidades e regiões, mas sim deu novas regras ao jogo. A vastidão da organização imperial e a complexidade de suas relações instauraram novas formas de participação na vida social e política, mais estruturadas e hierarquizadas, mas que não se constituíram necessariamente como um peso burocrático, como acontecerá com o Império Romano em suas tentativas de reorganização no século III. Diante desse novo momento histórico, as práticas de si emergem não como uma simples fuga do homem diante do desmoronamento de suas convicções políticas e sociais, mas sim como possibilidade de auto-estruturação por meio da inflexão em si mesmo, na constituição de um sujeito ético que, diante da publicidade da existência e da verticalidade das diferenças, procura se localizar, responder e reconhecer-se como sujeito de suas próprias ações. É certo que, em algumas correntes filosóficas, aparece o conselho de afastar-se ação política e de suas perturbações, como é o caso do epicurismo. Todavia, é possível afirmar que esse momento histórico possibilitou, por meio da relativização das funções no jogo político – que não se dão mais por status de nascimento, mas por engajamento pessoal, e que constituem um sujeito ao mesmo tempo governante e governado, à exceção do príncipe –, da constituição de um ator moral na atividade política – que levará a cabo o projeto de um indivíduo que, para governar os outros, deve sobretudo governar a si mesmo –, e da preparação do indivíduo para os reveses da vida política – fixando a atenção em si mesmo para a preservação de sua moralidade, a fim de que os golpes do destino não impeça ao sujeito de ocupar-se consigo mesmo e resguardar o senhorio de sua existência – a emergência de um novo sujeito. Diante da crise da subjetivação na idade clássica, se põe, ou se propõe um novo sujeito, sujeito moral de suas condutas, que constitui sua subjetividade dentro do novo quadro das relações políticas e sociais, na confluência do governo sobre si que se desdobra num governo e num poder sobre o outro, apresentando o Si-sujeito como ‘núcleo ético essencial’ dessas relações políticas, por assim dizer.

O POLÍTICO EM SÊNECA

Filósofo, senador e literato, Sêneca personificou o ideal de homem total criado por Cícero um século antes (VEYNE, 1996, p. 11), unindo com primor essas três condições, ao ponto de seu discurso no âmbito filosófico ter grande influência tanto na sua produção literária (se há realmente como distinguir uma e outra) quanto na sua atuação senatorial. Como bem analisa J-J. Durot, o sistema de pensamento estoico apresenta uma filosofia que não tem sentido se não for praticada – a essa abordagem também confluem as formulações de Pierre Hadot, ou além, da própria escola francesa de interpretação dos antigos, sobre a qual se falará adiante.

Sêneca fez parte dessa escola – escolha – filosófica, o estoicismo. Professou-a não

apenas com seus enunciados, mas com sua própria vida. O discurso estóico não era, para ele, apenas um emaranhado de doutrinas e fórmulas da verdade; antes, correspondia a uma concretização de mundo deliberadamente escolhida e vivenciada. A esse estilo de apresentar-se da filosofia na cultura greco-romana, Paul Veyne chama de seitas (VEYNE, 1996, p.11)⁴; de acordo com Veyne, “o verdadeiro modo de ser filósofo era viver a doutrina de sua seita, modelar a ela sua conduta e quase seu traje e, ao final, morrer por ela” (Idem)⁵. O senador-filósofo viveu desta forma até o final, que foi de certo modo a consolidação daquilo mesmo que ele professou em vida. Giulio Leoni defende a idéia de que, em Sêneca, vida e obra não se apresentam nesse conflito extremado que a tradição insiste em inferir:

Na verdade, parece-me que, além de ser vítima de uma injustiça histórica, Sêneca também seja vítima de uma mentira convencional. [...] O destino foi em parte malvado para com Sêneca: fez chegar até nós as acusações e destruiu as defesas. [...] É por todos admitido, mesmo pelos historiadores e críticos mais hostis, que os primeiros sete anos do governo de Nero lembram o governo de Augusto: mérito exclusivo dos dois homens [Sêneca e Burro⁶], que na realidade governam ao lado do jovem príncipe. A índole ruim de Nero foi mitigada, corrigida, freada; mais tarde a malvadez teve o predomínio. Na realidade, a maior culpa é de Agripina, que se tornara hostil por ambição, capricho e corrupção: queria imperar e mal suportava a influência que Sêneca e Afrânio tinham sobre o filho. [...] Contra a raiva de Agripina aumenta a louca vingança de Nero, que não dá mais ouvido à palavra severa e admoestadora de Sêneca (LEONI, 1961, pp. 11.18-19).

De fato, Agripina havia sido afastada do poder e, supostamente, unia forças junto ao Senado para destronar seu filho e retomar o poder. Agripina é degolada a mando de Nero; a Burro, cabe apresentar a versão “oficial” de que a mãe havia tentado assassinar seu filho e que esse, graças aos deuses, encontrava-se fora de perigo (VEYNE, 1996, p. 38). Transcorria o ano de 59; mais cinco anos e a lei de lesa majestade seria ressuscitada por Nero, dando-lhe o poder de perseguir e executar todos aqueles que se opunham (abertamente ou não) ao seu regime. Sêneca seria uma das muitas vítimas da perseguição que o imperador obcecado desencadeará

⁴ Segundo Veyne, um filósofo da Antigüidade pós-socrática não se dedicava ao pensar filosófico de uma forma geral, mas sim ao de uma determinada linha de pensamento daquele período (platônica, epicuréia, pitagórica etc.). Tal fato se devia, sobretudo, à questão de que muitos dos que procuravam a filosofia faziam-no por curiosidade cultural ou sobrepujação intelectual.

⁵ A partir desse ponto, optar-se-á por apresentar os textos de língua estrangeira a partir de tradução própria. A referência na língua original poderá ser encontrada no anexo B, ao final deste trabalho.

⁶ Afrânio Burro, prefeito do Pretório, assumirá com Sêneca o cargo de conselheiro do jovem Nero, ensinando-lhe as artes da guerra. Ao que parece, sua morte se deu por envenenamento. Sobre o papel de Burro nessa função, cf. LEONI, 1961, pp. 18-19; VEYNE, 1996, pp. 36-37.

contra o Senado.

É importante frisar que itinerário de Sêneca inscreveu-se num peculiar momento da história do Império: a chamada *Pax Romana*, idade de ouro na qual a dominação imperial chegou a seu ápice. Esse período iniciou-se com o reinado de Augusto – há uma inscrição no calendário de Priene, cidade vizinha a Éfeso, datada de 9 a.C., que elogia Augusto “como salvador enviado pela Providência, ‘que pôs fim à guerra e organizou a paz’” (WENGST, 1991, p. 17) – e se estenderia até o período dos Antoninos. Nascido no primeiro ano da era cristã, cordobês da província de Andaluzia (território da atual Espanha), transfere-se com seu pai e toda a família para a capital romana. Seu pai, Sêneca o Velho, havia feito parte da elite de Córdoba e, tendo desejado seguir carreira pública (o que não chega a realizar de fato, ou por preferir a carreira literária ou por temer o poder despótico dos césaes romanos), desempenhou um papel secundário na nobreza da *Urbs*; seus três filhos iriam mais à frente na condução da coisa pública – Galião torna-se senador e governador da Grécia; Sêneca, além de senador, exercerá a condução do jovem imperador; o terceiro irmão chegará a ser um alto funcionário. Sob o governo de Nero, ante as convulsões sociais que chegavam ao cume, os três tiveram o mesmo fim: suicidaram-se no fatídico ano de 65.

Vivenciando o governo sucessivo de quatro imperadores – Tibério, Calígula, Cláudio e Nero –, a Sêneca foi possível presenciar acontecimentos que lhe evidenciariam a exterioridade daquela *Pax Romana*, visto o ambiente cada vez mais hostil que a vida pública em Roma tornou-se nesse período (VEYNE, 1996, p. 24). Mas antes mesmo de chegar no clímax de suas decepções políticas⁷, Sêneca já havia experimentado o desgosto das intrigas palacianas. Acusado por Messalina, primeira mulher de Cláudio, de ter praticado adultério com a irmã de Calígula e Agripina, Julia Livila (há controvérsias ainda sobre a veracidade desse adultério; sabe-se, porém, que Messalina invejava publicamente a beleza da jovem, que acabou sendo condenada à morte pelas suspeitas), o filósofo foi levado ao exílio na ilha de Córsega, onde viveria por oito anos. Parece a providência ter lhe oferecido a possibilidade máxima, nesse fato, de dedicar-se inteiramente à ciência e à filosofia; são dessa época as obras *Consolação à minha mãe Hélvia*, *Da brevidade da vida*, *Da constância do sábio* e *Consolação a Políbio*, bem como as anotações científicas que posteriormente foram organizadas, ganhando um verniz filosófico, nas *Questões Naturais*.

Quando a conspiração que se levantava contra Nero, pela incitação do nobre Calpúrnio Pisão, foi descoberta e rechaçada pelo imperador, o nome de Sêneca havia sido pronunciado intencionalmente em meio aos depoimentos. Esse foi o pretexto de Nero para pôr em ação a raiva crescente que a presença do estóico – a essa altura já afastado fisicamente do ambiente imperial – lhe suscitava. Soldados foram, à sua ordem, em direção ao lugar onde se refugiara Sêneca, a alguns quilômetros de Roma, inquirindo-o sobre a veracidade daquela suposta cumplicidade;

⁷ A grande decepção de Sêneca figurará nessa expectativa que fôra criada ao redor de Nero, de que o jovem imperador faria, agora sim, reviver o século de ouro iniciado por Augusto (cf. SENECA, 1961a, p. 212).

ainda que o filósofo a houvesse negado, a sentença de Nero já havia sido dada: Sêneca deveria suicidar-se. Todavia, ainda que o suicídio não tivesse sido exatamente iniciativa sua, é certo, contudo, que o aceitou com uma tranqüilidade mais do que socrática, uma tranqüilidade estóica.

A NATURA NO PENSAMENTO POLÍTICO DE SÊNECA

Para compreendermos com exatidão o papel do político em Sêneca, é preciso levar em consideração o conceito de cosmopolitismo implicado não só em sua obra, mas de certo modo em toda a formulação estóica sobre a condução do homem no mundo. E o conceito de cosmopolitismo está, sem sombra de dúvidas, intrinsecamente ligado à idéia de natureza. A concepção senequiana de Deus é materialista⁸ e, ao mesmo tempo, engloba em si a idéia de uma *ratio universi* (ULLMANN, 1996, p. 41) identificada com a natureza – tendo em vista que “a natureza do divino, todavia, é apenas uma” e que a própria razão humana “outra coisa não é senão uma parcela do espírito divino inserida no corpo do homem” (SENECA, 2004, p. 240). O princípio do *homologôuménos*, tão caro ao estoicismo antigo, retomado agora com *vivere naturae*, encontra aí seu perfeito calço, enquanto é a razão do homem, essa sua parte mais nobre e digna de louvor, que o faz participante da natureza divina do *kosmos*: “a razão não exige do homem mais do que esta coisa facílima: viver segundo a sua própria natureza!” (Ibid., p. 143).

Ora, reside nessa máxima mesma a grande dificuldade que emerge do discurso teológico estóico. Como bem aponta Hadot (1999, p. 192), “os estóicos fundam a razão humana na natureza concebida como a Razão universal”, mas dessa forma a própria razão humana estaria presa na concatenação necessária da ordem do mundo, posto que “a Razão universal não pode agir de maneira diferente da que age, precisamente porque ela é perfeitamente racional” (Ibid., p. 193). Dessa forma, nem mesmo a racionalidade humana escaparia à determinação!

A questão, na verdade, não aponta exatamente para esse sentido. Há certa liberdade na concretização das leis emanadas do *Logos* soberano, se não na ordem dos fenômenos físicos, ao menos no âmbito da escolha moral⁹. Não se trata aqui somente de um caminhar de Deus junto aos homens, como a visão genesíaca do paraíso primitivo, mas de um deus que é próximo aos homens e que somente não se confunde com eles à medida que é pura racionalidade. Por essa razão, Veyne afirma que a religião estóica “[...] se dirige menos aos deuses que aos sábios, de modo que se adora a si mesma. [...] A religião estóica não tem nem culto, nem sobrenatural, nem desigualdade entre o divino e o humano, e seu deus é um ‘grande artesão’, perfeito arquiteto do cosmos” (VEYNE, 1996, pp. 130-131). A penetração do divino no humano, alicerçada nas teorias físicas do continuum e da mistura dos corpos, que tem no sábio o ápice de sua realização, todavia é objetivo de um constante cultivo, afim de que a equiparação homem-deus – meta de todo percurso existencial do homem (Ibid., p. 135) – possa revelar o verdadeiro *telos* humano, pretendido em sua natureza:

⁸ Lembrando que, para o estoicismo, tudo o que promove ação é corpo (*somma*).

⁹ Cf. TORRE, 1967, p. 83 – idéia essa (a de escolha moral) da qual tratar-se-á adiante.

A divindade é que vem até junto dos homens e mesmo, para lhes ficar mais próxima, penetra até ao interior dos homens, pois sem a presença divina não é possível existir a virtude! As sementes divinas existem dispersas no corpo humano: se forem tratadas por quem as saiba cultivar, elas crescerão à semelhança da sua origem, desenvolver-se-ão em plano idêntico ao da divindade de que provieram [...] (SENECA, 2004, p. 292).

Chega-se assim à consciência de que, se a liberdade é uma possibilidade existente que se inscreve entre o destino e a fortuna, entre aquilo que é necessário, intangível, absolutamente exterior a toda tentativa de controle, e aquilo que é contingente à escolha moral e ao menos confrontável, essa liberdade tem de estar se fundamenta na racionalidade, semente do divino implantada no homem. É pela racionalidade que ele pode tornar-se “ministro” do destino (SENECA, 1952a, p. 562), não querendo alterar seu curso – o que, como foi visto, não é possível – mas com o intuito de administrá-lo, a fim de “chegar, graças à mesma razão, à felicidade completa” (VEYNE, 1996, p. 56). Assim, agir segundo a natureza identifica-se com o agir segundo a razão, pois somente ela pode dar ao homem o que é verdadeiramente um bem – mesmo que este bem seja provenha de situações adversas à própria natureza: “as condições que geram um certo bem podem por vezes ser contrárias à natureza, um bem nunca o pode ser, porque nenhum bem existe sem a razão e a razão é conforme com a natureza” (SENECA, 2004, p. 247-248). E, inversa e reciprocamente, seguir a razão é agir segundo a natureza. Desse princípio emanam dois preceitos relevantes para a compreensão da amplitude da liberdade na existência humana: a importância de se atingir um grau elevado de conhecimento sobre a própria natureza, a fim de que se possa conduzir a vida frente aos revezes da fortuna, e a necessidade de cooperar com o destino, de aceitar o seu curso e, resignadamente, caminhar por onde quer que ele nos leve. Os dois preceitos relevam uma aparente proximidade, mas ambos estão em pólos opostos: enquanto o primeiro insere-se na dimensão da “arte de viver”, o segundo está na ordem da submissão propriamente dita à vontade criadora do universo, correspondendo ao primeiro refúgio da (hipotética) liberdade humana.

Porém, a submissão a essa “vontade criadora” não é a única forma de liberdade proposta na obra senequiana. Há outros modos, que se inserem na perspectiva senequiana da condução da existência na busca da felicidade – aquilo que Veyne, Hadot e os helenistas franceses em geral chamaram de exercícios espirituais ou estética da existência, cujos fundamentos já se encontram suficientemente explícitos em suas respectivas obras. A arte de viver que, em si, compreende variadas formas de exercícios espirituais, cujo fim último consiste dar ao homem uma boa consciência, fortalecendo-o contra os ataques da fortuna, de modo que, ainda que não possa vencer totalmente os revezes da vida, ao menos consiga administrá-los e governá-los de modo a preservar a interioridade moral e vontade de fazer o bem. “Para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: a vontade” (SENECA, 2004, p. 345). A vontade é a única coisa que

depende diretamente da pessoa, e a vontade de agir segundo a natureza por meio da razão – em outras palavras, a vontade de levar a nobreza moral às últimas conseqüências –, é a verdadeira “cidadela interior inexpugnável que cada um pode edificar em si mesmo” (HADOT, 1999, p. 189)¹⁰. Somente a partir de uma interioridade moral arraigada é plausível apontar no homem o único “ser livre que basta a si mesmo” (D’AMORE, 1967, p. 41).

ARS VIVERE E PARTICIPAÇÃO DO HOMEM NO ESTADO

Na análise das *Cartas a Lucílio*, que se encontram inscritas na cronologia do afastamento de Sêneca do ambiente imperial, pouco antes de sua morte, encontramos reconhecida pelo próprio autor o papel da *ars vivere* em relação à atuação do filósofo no governo político. Se o afastamento da multidão é imprescindível para a manutenção do estado de tranquilidade do sábio, conforme ele apontará logo no início de suas comunicações com seu discípulo¹¹, conferirá à esse recolhimento – *anakhoresis*, retiro – um sentido deveras peculiar, o de trabalhar-se a si mesmo a fim de ser útil, por meio de conselhos e da atividade filosófica, a uma multidão maior em relação ao que poderia alcançar na vida pública:

Bom, ao que parece eu estou-te aconselhando a inércia? Se eu me recolhi em casa e fechei as portas foi para poder ser útil a um maior número. Nem um único dia me chega ao fim na ociosidade; parte da noite, reservo-a para os meus estudos; não me disponho ao sono – sucumbo a ele, e deixo repousar sobre o meu trabalho os olhos cansados da vigília e já prestes a cerrar-se. Retirei-me não só dos homens, como dos negócios, começando com os meus próprios: estou trabalhando para a posteridade. Vou compondo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil [...] (SENECA, 2004, pp. 18-19).

Esse trabalho árduo do filósofo a fim de que sua vida possa servir de testemunho para a posteridade extrapola o simples envolvimento com um partido ou governo específico; trata-se de um engajamento em favor da humanidade toda. A “utilidade” da filosofia, o espaço de sua atividade no saber humano, embasa-se numa engenharia: é a construção do espírito humano (Cf. SENECA, 2004, p. 20) que interessa ao filósofo e que o motiva a, mesmo estando afastado das funções públicas de cuidado da cidade, não descuidar dos homens e, em última análise, de todo o gênero humano.

Devemos agir de modo a que, em comparação com os outros, a nossa vida seja,

¹⁰ Segundo o filósofo romano, “não há muralha inexpugnável contra os ataques da fortuna: fortifiquemo-nos por dentro; se o nosso íntimo estiver bem seguro, poderemos ser abalados, mas nunca dominados!” (Cf. SENECA, 2004, p. 298).

¹¹ Cf. todo o conteúdo da carta 7, onde Sêneca irá expor a Lucílio a necessidade de fugir da massa, comunicadora de desumanização e crueldades (Ibid., p. 14-18).

não diametralmente oposta, mas sim melhor. De outro modo poremos em fuga e afastaremos de nós aqueles que desejamos corrigir, acabaremos por conseguir que não nos imitem em nada [...]. A primeira coisa que a filosofia nos garante é o senso comum, a humanidade, o espírito de comunidade, coisas de cuja prática nos afastará uma vida demasiado diferente. [...] O nosso objetivo é, principalmente, viver de acordo com a natureza (Ibid., pp. 10-11).

Vivere naturae é, portanto, o critério pelo qual deve pautar-se toda a ação moral do estóico. Já em Cleanto, mestre da *Stoa* antiga, encontramos a noção de que pela virtude ou excelência o sábio compreende que não é preciso um impulso, quer interior ou exterior, para viver em conformidade com a natureza (*homologôuménos tê phýsei zên*), devendo esta *haíresis* (escolha inicial) ser “escolhida em si e por si” (LAERTIOS, 1977, p. 220). Esta excelência ou virtude constitui-se de uma disposição do *hegemónikon* cujo *telos* não é senão a busca pela harmoniosidade da vida, assim como é o bem, ao mesmo tempo fim e meio pelos quais se desenrola a mesma busca. Assentir ao bem e ao belo (que do anterior é sinal, como requer a própria ordem da natureza) é também corresponder ao que é natural, dado que o bem “é a ‘perfeição natural de um ser racional enquanto racional’” (Ibid., p. 203). Ainda assim, nem tudo o que há na natureza é, por si mesmo, um bem (cf. Ibid., p. 663); há aquelas coisas que fazem parte do que o estoicismo categorizou como indiferentes (*adiaphóroi*). Dentre esses, a política, por não ser conforme à natureza de maneira absoluta, mas apenas na medida em que pode constituir-se num bem para os cidadãos e, sobretudo, para aquele que participa da vida pública. Portanto, quando as funções públicas podem prejudicar a conquista da virtude pelo filósofo, ele deve saber retirar-se dela, afim de que possa progredir na *phrónesis*, como podemos ver na carta 22:

[...] Estas serão as palavras dos estóicos enquanto valer a pena mantermo-nos firmes no nosso posto, enquanto não formos constrangidos a fazer ou a suportar nada que seja indigno de um homem de bem. Se não for este o caso, o estóico não se arruinará num esforço indigno e ultrajante, não se manterá ativo apenas para se manter ativo! Não fará sequer aquilo que esperarías vê-lo fazer, ou seja, agüentar permanentemente o embate das grandes manobras políticas. Quando o estóico se der conta de que está envolvido numa situação opressiva, dúbia, ambígua deve recuar; não voltar as costas, mas sim retirar-se gradualmente para um lugar seguro (SENECA, 2004, p. 81).

Ou ainda, na carta 56:

Muitas vezes damos a impressão de querermos retirar-nos por tédio da política ou por saturação de algum cargo difícil ou ingrato; mas no remanso em que o temor ou a fadiga nos lançou não tarda que a ambição de uma carreira pública recrudesça. É que a ambição não foi cortada pela raiz, apenas se cansou, ou se

irritou por as coisas não correrem tão bem quanto queria (Ibid., p. 193).

Todavia, há que se entender essa recusa não como uma fuga do mundo, um retraimento do sábio sobre si. De fato, o que garante o estatuto real de virtude, bem e até mesmo valor de escolha é a consciência do universal; em outras palavras, tanto o bem quanto a virtude só podem adquirir valor de verdade à medida que se considera o benefício da comunidade total: “as coisas merecem ser escolhidas por si mesmas por serem conformes à natureza” (LAERTIOS, 1977, p. 206), e essa dimensão só pode ser compreendida na visão universalista de natureza; até mesmo o dever, ou condutas convenientes, insere-se nesse âmbito, pois é necessário, ou impositivo, viver segundo a virtude, e não-impositivo viver segundo as próprias vontades.

Sêneca também observa a subordinação ao natural a que as virtudes estão condicionadas, notificando-se dessa forma que aquilo que diferencia o “nós” constituinte da *humanitas* em relação ao externo, ao “eles” dos outros partícipes do *kosmos*, é justamente a constituição que a natureza, por si mesma, conferiu ao ser humano. Essa constituição própria apresenta ao homem a virtude a ser alcançada. A sabedoria é, portanto, uma consequência explícita do *homologôuménos*; ao sábio somente é lícito retirar-se da política uma vez que isso signifique a possibilidade de se dedicar ao estudo da condução da vida ou do estabelecimento dos direitos de cada ser humano (Cf. SENECA, 2004, p. 48). O sábio (*spoudaíos*), pautando a sua vida na contemplação e harmonização com o logos universal, é o ser que está mais próximo do assentimento puro das realidades comunicadas por aquele e, portanto, traz consigo o conhecimento necessário para exercer a condução de uma comunidade. Acima de tudo, e ao contrário do que a história interpretativa apontou após G. Murray, no estoicismo encontra-se clara orientação política ou cosmopolítica, fundamentada na consciência sobre a vida universal, e que se revelará de forma mais contundente na escolha do modo de vida do sábio, modelo da perfeição atarácica a que deve se igualar todo homem. E, se no estoicismo antigo também se aludia à vivência m comunidade, como uma exigência à própria constituição moral do indivíduo – segundo Laertios (1977, p. 209), “tampouco o homem bom viverá na solidão, dizem os estóicos, pois nasceu para a vida comunitária e ativa (...)” –, assim também a *humanitas* aparece no estoicismo romano, portanto, como o grande referencial para o qual a *Stoa* estará sempre apontando, ao estender a compreensão do espaço de atuação do homem dos limites restritos da polis para a amplidão da *kosmopolis*, transportando a figura daquele que busca a sabedoria para uma compreensão mais profunda de seu papel político, de sujeito público a cidadão do mundo: “Temos de viver com esta convicção: não nascemos destinados a nenhum lugar particular, a nossa pátria é o mundo inteiro!” (SENECA, 2004, p.105).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E OBRAS CONSULTADAS

SENECA, L. A. Apokolokyntosis. In: _____; LEONI, G. D. *Obras*. 3. ed. São Paulo: Atena Editora, 1961. pp. 207-229.

- _____. Cuestiones Naturales. In: _____. *Tratados filosóficos*. Trad. e org. de Pedro Fernández de Navarrete. Buenos Aires: El Ateneo, 1952. pp. 513-686.
- _____. De la providencia. In: _____. *Tratados filosóficos*. Trad. e org. de Pedro Fernández de Navarrete. Buenos Aires: El Ateneo, 1952. pp. 21-38.
- _____; SEGURADO E CAMPOS, J. A. *Cartas a Lucílio*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- D'AMORE, B. Allá ricerca d'un principio unitario nel pensiero e nell'opera di Sêneca. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA: EN CONMEMORACIÓN DE SENECA, EN EL XIX CENTENARIO DE SU MUERTE, 1965. *Actas...: comunicaciones*. Madrid: Libreria Ed. Avgvstinvs, 1967. pp. 35-50.
- DUHOT, J. J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006. (Leituras Filosóficas)
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade, 3: O cuidado de si*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 7 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999. (Leituras Filosóficas)
- LAERTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres: Livro VII*. Trad. de Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1977. pp. 181-228.
- LEONI, G. D. Estudo Introdutivo. In: SENECA, L. A.; LEONI, G. D. *Obras*. 3. ed. São Paulo: Atena Editora, 1961. pp. 9-47.
- LÉVÊQUE, P. *O mundo helenístico*. Trad. de Teresa Meneses. Lisboa: Edições 70, 1987.
- TORRE, J. G. La divindad em el pensamiento de Sêneca. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA: EN CONMEMORACIÓN DE SENECA, EN EL XIX CENTENARIO DE SU MUERTE, 1965. *Actas...: comunicaciones*. Madrid: Libreria Ed. Avgvstinvs, 1967. pp. 77-89.
- ULLMANN, R. A. *O estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Filosofia, 45)
- VEYNE, P. *Seneca y el estoicismo*. Trad. de Mónica Utrilla. México (DF): Fondo de Cultura Económica, 1996.
- WENGST, K. *Pax Romana: pretensão e realidade*. Trad. de António M. da Torre. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. (Bíblia e Sociologia)

Recebido em Junho de 2008.

Aprovado em Agosto de 2008.

